

Christine Verschuur (dir.)

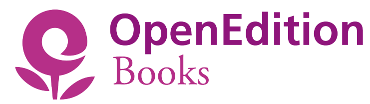
Vents d'Est, vents d'Ouest
Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux

Graduate Institute Publications

La critica postcolonial desde el feminismo antiracista

Ochy Curiel

DOI: 10.4000/books.iheid.6303
Editor: Graduate Institute Publications
Lugar de edición: Genève
Año de edición: 2009
Publicación en OpenEdition Books: 20 de julio de 2016
Colección: Genre et développement. Rencontres
EAN electrónico: 9782940503827



http://books.openedition.org

Referencia electrónica
CURIEL, Ochy. *La critica postcolonial desde el feminismo antiracista* In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009 (generado el 05 octobre 2023). Disponible en Internet: <http://books.openedition.org/iheid/6303>. ISBN: 9782940503827. DOI: https://doi.org/10.4000/books.iheid.6303.

Únicamente el texto se puede utilizar bajo licencia . Salvo indicación contraria, los demás elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

La critica postcolonial desde el feminismo antiracista

Ochy Curiel

Antes que todo quiero agradecer la invitación a este importante Coloquio. Creo que es importante porque cualquier espacio que nos permita reflexionar, debatir, analizar nuestros feminismos articulando la práctica política con la teoría, pensadas estas desde lo local y lo global, apuntando a solidaridades transnacionales, es altamente positivo.

Quisiera expresar desde cuál posición les voy a hablar. Nací en un país del Caribe, lo cual define una genealogía cultural y política marcada por procesos de colonización, pero fundamentalmente por muchos procesos de resistencias y transformaciones que definitivamente sellan parte de lo que soy y de lo que pienso.

Mi marco teórico/político es el feminismo, pero no cualquier feminismo. Se trata de un feminismo lésbico, antirracista y anticapitalista que mezcla teoría y práctica, que retoma aportes de distintas disciplinas de las ciencias sociales, del arte y la literatura, de las experiencias de distintas mujeres de diversas zonas geográficas, un feminismo internacionalista que se propone derrumbar las fronteras, sean estas metáforas o realidades, imaginadas o construidas.

Toda esta visión marca entonces mi posición como activista del movimiento feminista, del movimiento lésbico feminista, del movimiento de mujeres antiracista y del movimiento antimilitarista, y también mi posición como académica en la Universidad Nacional de Colombia.

Mi ponencia tratará de la crítica postcolonial desde el feminismo antirracista y destaco fundamentalmente los aportes de feministas afrodescendientes, de las chicanas y en menor medida de las indígenas

que han aportado desde sus prácticas políticas al tema de la interseccionalidad.

Quisiera primero explicitar que entiendo como postcolonial ya que hoy día es un concepto de moda, fundamentalmente en ciertos espacios académicos, que puede ser entendido desde distintas concepciones.

La mayoría de las que estamos aquí sentadas sabemos que la propuesta postcolonial como la conocemos hoy, trata de un cuestionamiento al eurocentrismo, a un discurso moderno, pero que al mismo tiempo es producto de este en tanto surge de un conocimiento validado en las Universidades europeas y norteamericanas aunque promovidos desde migrantes de excolonias de países del Tercer Mundo, como han sido sus mayores representantes Gayari Spivak, Chandra Mohanty, Homi Babha y Edward Said, entre otras y otros, pero que a la vez surge como producto de luchas por la descolonización.

Se trata de una modalidad académica relacionada con otras corrientes de reflexión anti-hegemónicas como los "estudios culturales", los "estudios subalternos" y el "multiculturalismo".

La propuesta poscolonial trata fundamentalmente de una critica al discurso euronorcéntrico y colonizador de la representación de parte de quienes han considerado que quienes no responden al paradigma de la modernidad: hombre blanco, heterosexual, consumidor, clasemediero… son lo otro, la diferencia, desprovisto de valor social, político, económico y cultural.

Retomo la propuesta postcolonial en ese sentido, como una crítica de un discurso aún hegemónico, discurso visto no solo como mero juego del lenguaje, aunque el lenguaje cree realidad y viceversa, sino que discurso como práctica política que ha implicado desigualdades materiales, sociales, políticas y culturales. Cuando hablo de un discurso colonizador euronorcéntrico tampoco me refiero a un discurso que solamente ha sido sostenido por quienes han nacido y vivido de este lado del mundo, sino también a las posturas de ciertos grupos, individuos e individuas colonizadas ubicadas en países del Tercer Mundo que desean seguir siendo lo otro, la diferencia, al no cuestionar como ese otro, otra, esa diferencia, ha sido producida más bien por procesos de diferenciación con intensiones políticas, producto de desigualdades económicas, de relaciones de poder sexuales, de clase, sociales y culturales y que al mismo tiempo esos procesos de diferenciación van produciendo otras desigualdades.

En ese sentido lo postcolonial lo voy a entender aquí como una propuesta política que cuestiona la colonialidad, vista esta como un continuum, como una secuela del colonialismo como patrón de poder y de saber que traspasa todo tipo de relaciones de raza, clase, sexo, sexualidad y que también traspasa al feminismo como propuesta teorico/política y como movimiento social.

Una crítica postcolonial en ese sentido significa descolonizar el pensamiento y la práctica política, significa reconocer una historia silenciada, opacada y reducida a mero testimonio. Para lograr descolonizar el pensamiento y la acción feminista me propongo el reconocimiento de una historia que ha sido pionera al aportar significativamente al tema de la interseccionalidad: la del feminismo antiracista de las afros, de las chicanas y en menos medida de las indígenas.

El concepto de interseccionalidad fue propuesto por Kimberlé Crenshaw (1989) para colocar una perspectiva relacional que evidenciara cómo distintos discursos y diversos sistemas de opresión se articulan cuando son interconectadas categorías como clase, raza, sexualidad, sexo.

Este concepto se está poniendo muy en boga en algunos espacios académicos, en ciertas perspectivas del activismo feminista, incluso en algunas instituciones internacionales como por ejemplo la ONU y algunas agencias de cooperación. Esta acogida puede que sea positiva, gracias siempre a algunas feministas del movimiento que la impulsan, sin embargo, como feminista, siempre llevo conmigo la duda y la sospecha de la acogida de este concepto por muchas de estas instituciones pues hemos visto en los últimos años, como muchos de nuestros discursos radicales del feminismo son vaciados de contenido y son cooptados por estos espacios e instituciones para justificar desigualdades aunque presentado desde un discurso "políticamente correcto".

Interseccionalidad puede que signifique nombrar en un informe la nominación de las categorías para poder lograr un financiamiento, puede que signifique solo visibilizar a las mujeres que son atravesadas por clase, sexualidad, etnia, raza, puede que incluso signifique hablar de identidades. La interseccionalidad es pensada muchas veces, como bien podría sugerir el concepto, como particularidades, como secciones, como apartados interrelacionados, como sumatorias.

Para evitar este sesgo propongo entonces el concepto de imbricación pues evidencia las dependencias que existen entre las distintas

categorías y la implicación articulada de distintos sistemas de dominación y opresión en la vida de muchas mujeres. Se trata de entender cómo las estructuras de clase, racismo, sexo y sexualidad son concebidas, como bien planteó Avtar Brath, como especies de "variables dependientes" porque cada una está inscrita en las otras y es constitutiva de y por las otras (Brath 2004).

Para hablar entonces de interseccionalidad, o en mi caso de imbricación es necesario conocer quienes han sido las feministas que han propuesto esta interrelación, lo cual significa reconocer una historia política y teórica que antecede a la propuesta misma de interseccionalidad como concepto.

Mi intención es recuperar algunas de las propuestas de feministas que han sido racializadas, no por su condición de mujeres racializadas, ya que eso no necesariamente garantiza una propuesta de transformación epistemológica y política, sino porque sus propuestas teóricas y analíticas han enriquecido enormemente la teoría y la práctica feminista y las ciencias sociales.

La crítica post-colonial de las Negras en Estados Unidos

El pensamiento feminista antirracista y de crítica antiimperialista y anticolonial surge en los años setenta en Estados Unidos, y constituye un antecedente importante para lo que luego se desarrolló en América Latina y El Caribe.

Si descolonizar supone reconocer producciones teóricas y prácticas subordinadas racializadas y sexualizadas, entonces es imprescindible reconocer a todas las mujeres cuyas luchas concretas han sido la base de todas las teorías. Es necesario recordar a Maria Stewart, primera mujer negra que denunció públicamente, en un mitin, el racismo y el sexismo en Estados Unidos en 1883, así como a Sojourner Truth que en su discurso "!Acaso no soy una Mujer!" en la primera Convención Nacional de Mujeres en 1851 celebrada en Worcester, Massachussets, proponía a las mujeres (tanto blancas como negras) acabar con la dominación no solo racista, sino también sexista, a Rosa Parks, quien en 1955 se negó a cederle el asiento a un hombre blanco y a moverse a la parte trasera del autobús como era la ley segregacionista en el sur de los Estados Unidos, lo cual desencadenó poderosas manifestaciones

de la población afronortemericana y abrió paso al movimiento por los derechos civiles. También vale la pena recordar a Angela Davis, figura emblemática de la lucha por la liberación negra y contra el racismo, quien también ha aportado significativamente a una nueva perspectiva feminista al articular a la clase, la perspectiva antirracista y antisexista, no solo en sus contribuciones teóricas sino en su práctica política. Parte de sus contribuciones las encontramos en el texto *Mujeres, Raza y Clase* editado en 1981 y traducido al español en el 2004 (Davis 2004).

Ellas han sido antecedentes importantes de lo que hoy se conoce como el *Black Feminism*, propuesta que interrelaciona categorías como sexo, "raza"[1], clase y sexualidad que posteriormente da lugar a lo actualmente se denomina feminismo tercermundista y en muchos casos feminismo postcolonial y todas ellas lo hicieron desde sus experiencias de mujeres racializadas o lo que Chandra Mohanty denomina *posiciones de ubicación* (Mohanty 1988). La afronorteamericana Patricia Hill Collins ha sistematizado el pensamiento político del *Black Feminism*. Para ella este pensamiento tiene dos componentes: uno, su contenido temático y dos, su enfoque epistemológico, que parte de experiencias concretas, socialmente situadas. Dice la autora:

> Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias (…) el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (Collins 1998, 289).

[1] Coloco "raza" entre comillas para denotar su construcción social y política y sobre todo como categoría de poder, no porque asuma que exista como criterio de clasificación de grupos humanos.

El *Black Feminism* ha sido sin duda una de las propuestas más completas en el feminismo, que si bien nace de relaciones de oposición, por el sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles y luego de la liberación negra, ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo, al explicitar cómo el racismo, junto al sexismo y el clasismo, afectaban a las mujeres, lo que Hill Collins denomina la *matriz de dominación* (Collins, 1998).

Una de las primeras expresiones organizativas de este feminismo, fue el Colectivo Combahee River, constituido por lesbianas, feministas de "color" y del "tercer mundo". La primera Declaración de este colectivo, hecha en abril de 1977, planteaba claramente su propuesta política con base a múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico:

> La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color… Una combinada posición antiracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective 1988, 179).

El Combahee River Collective, desde una visión socialista, partió de la política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en una práctica común de mujeres racializadas, mezclando la teoría y la práctica. Su propuesta planteaba una interrelación de dominaciones, lo que le dio al Colectivo su carácter radical.

Barbara Smith, iniciadora de este Colectivo, tanto en sus ensayos, artículos y a través de su activismo, acentuó la imbricación de lo racial, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras. Su insistencia sobre esta perspectiva fue tal que para difundir este pensamiento fundó junto con Audre Lorde la editorial Kitchen Table: Women of Color Press. Para Smith la imbricación de estas múltiples opresiones implicaba la necesidad de asumir una posición radical y global.

> Siento que es radical ocuparse de la raza, sexo, clase e identidad sexual toda contemporáneamente. Pienso que es realmente radical porque nunca no se ha hecho antes. (Smith citada por Hill Collins 1998, 292).

En esta misma época y desde este mismo colectivo, Cheryl Clarke conjuntamente con Smith, introducen un análisis de la heterosexualidad como sistema político ofreciendo así un nuevo significado a la descolonización desde los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia:

> Donde quiera que nosotras como lesbianas nos encontremos a lo largo de este muy generalizado continuo político/social, tenemos que saber que la institución de la heterosexualidad es una costumbre que difícilmente muere y que a través de ella las instituciones de hombres supremacistas aseguran su propia perpetuidad y control sobre nosotras. Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos y alienarnos de nuestros propios procesos vitales, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligada (Clarke 1988, 100-101).

Posiciones como la de Clarke fueron novedosas para el feminismo de los años setenta, ya que si bien el lesbianismo feminista como propuesta y movimiento surgía en estos años, muy poco había sido relacionado con el racismo y el clasismo.

De forma paralela, surge el feminismo que hoy se denomina chicano, en contra también de las diversas opresiones proponiendo una política de identidad híbrida y mestiza. Moraga y Anzaldúa publican el libro pionero del feminismo chicano: "This Bridge Called My Back" *(Este puente, mi espalda)* en 1981, traducido al español en el 1988, que recoge las vivencias y análisis de nuevos grupos de mujeres racializadas: chicanas, latinas, indígenas, asiáticas, "tercermundistas" todas desde una posición anti-imperialista. Así, articuladas en la categoría de mujeres de color y/o tercermundistas desde un marco feminista, denuncian el racismo de la sociedad norteamericana, además del que se expresaba en el feminismo y denuncian el sexismo de los movimientos políticos etnoculturales de los cuales formaban parte. Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga, Norma Alarcón entre otras, como

chicanas promueven un movimiento literario crítico y novedoso con un estilo bilingüe (Spanglish) rompiendo con el canon de "pureza gramatical" y rehacen a la vez un pensamiento político cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales.

Desde este feminismo, Gloria Anzaldúa con su concepto de *La frontera* (Borderlands) cuestiona el nacionalismo chicano y la tradición, el racismo norteamericano, a la vez que el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón y el heterosexismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. Anzaldúa ha sido pionera en lo que hoy se denomina *pensamiento fronterizo* que expresa las limitaciones de identidades esencialistas y "auténticas". Para Anzaldúa, la New Mestiza suponía romper con los binarismos sexuales, la imposición de una noción esencialista de la cultura que define roles y funciones para las mujeres para mantenerlas en la subordinación. Desde su posición de lesbiana y feminista, fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y costumbres de su cultura "de origen" que la subordinaban. A través de sus poemas y narraciones, la autora deja ver sus puntos de vista:

> Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista… No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglos, por su propio pueblo —y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseo hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio (Anzaldúa 2004).

Es interesante resaltar como la identidad mestiza a la que Anzaldúa hace referencia, toma en el contexto norteamericano un significado

diferente al que tiene en América Latina y El Caribe. En nuestra región, ser mestiza se enmarca en una ideología racista que acompañó la construcción del Estado-nación, es una identidad dominante. El concepto de mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamentalmente europea en donde la herencia indígena y africana desaparece. En Estados Unidos, reivindicarse mestiza se vincula con reconocerse "subalterna" y sobre todo reivindicarse mestiza (latina), es un acto de resistencia.

El *Black Feminism* y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente de las propuestas más radicales que se han producido desde el feminismo contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antiracista y antisexista que mucho ha aportado a las voces críticas que han sucedido en América Latina y El Caribe y que deben convertirse en referencia importante para la teoría social.

Aportes de las mujeres racializadas en América Latina y El Caribe

Para hablar de colonialidad en América Latina y El Caribe y de sus efectos en las mujeres, hay que remontarse a la época desde donde se inicia este proyecto. Una de las secuelas del colonialismo, no solo como administración colonial, sino como proyecto de sociedad moderna, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogenización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje que siempre aspiró a lo europeo como forma de "mejorar la raza".

Si bien el discurso de la nación se presentaba como algo híbrido, fundado sobre la base de la mezcla de "grupos raciales", al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas, no contempló, de hecho, a la población indígena y afrodescendiente, poblaciones explotadas y racializadas. Esta situación va a ser decisiva en el racismo institucional y estructural que se expresa hoy en toda forma de una exclusión persistente en el ámbito económico, político, social y cultural.

La supuesta democracia racial que muchos de los intelectuales de los años treinta instalaron como matriz civilizatoria ha sido más que todo una ideología de dominación, una manera de mantener las desigualdades socioeconómicas entre blancos/as, indígenas negras y

negros, encubriendo y silenciando la permanencia del prejuicio de color, de las discriminaciones raciales y del racismo como dominación. La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nación latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo.

En esta ideología, la de la democracia racial, la del mestizaje, las mujeres fueron instrumentalizadas como mano de obra barata, sus cuerpos fueron violados como mecanismos de explotación y subordinación (Mendoza, 2001).

Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar este elemento del colonialismo, esta violencia sexual y sicológica específicamente dirigida en contra de las mujeres negras e indígenas que estuvo intrínsecamente vinculada con el mestizaje, una ideología y una práctica que aún hoy producen secuelas y tienen impactos para la población afrodescendiente e indígena y sobre todo en las mujeres.

Pero las afrolatinas y caribeñas han también analizado cómo los estudios de las mujeres en la época colonial han estado atravesados por una visión colonialista y occidental, al ser las mujeres reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos y esclavas, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. Gracias a la producción afrofeminista, hoy contamos con estudios que muestran las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Lo que se ha denominado "operaciones tortugas", en las Casas Grandes de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizadas, fueron formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres, denominado por la dominicana Celsa Albert como *cimarronaje doméstico* (Albert, 2003). Pero también las feministas afros han demostrado otras luchas radicales y arriesgadas de las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista, como por ejemplo las numerosas fugas de mujeres de diversas edades y naciones, como lo demostró Sonia Giacomini en un estudio realizado en Brasil (Giacomini, 1988).

Aportes importantes como los de la brasileña Lélia González han permitido recoger la historia indígena y africana. En su concepto de Amefricanidad, Lelia González rechazó la latinidad como una forma de eurocentrismo, pues subestimaba o descartaba las dimensiones indígenas y negras en la construcción de las Américas. La amerifricanidad fue

entendida por la autora como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales que tiene referencias en modelos africanos, pero que rescata otras experiencias históricas y culturales, conllevando a una construcción de una identidad particular, una mezcla de muchas cosas a la vez. (González citada por Barrios 2000, 54-55). Lélia González, desde una perspectiva feminista, fue de las primeras en la región en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexismo y clasismo en la vida de las mujeres negras.

Jurema Wernerck, también desde Brasil, haciendo un análisis de las luchas políticas de las afrodescendientes, reconstruye la historia de las luchas de las mujeres negras recuperando las *Ialodês*[2], mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión. Wernerck reconoce esta herencia en las mujeres de la diáspora africana y recuerda que las mujeres negras empezaron la lucha política mucho antes de haber nacido el feminismo como teoría (Wernerk, 2005).

Sueli Carneiro ha aportado a un análisis de la división del trabajo al evidenciar cómo en el caso de las mujeres negras, las esferas públicas y privadas nunca fueron separadas, como lo planteaba el feminismo "blanco" ya que desde tiempos de esclavitud ellas siempre trabajaron en las calles y en las casas. Carneiro ha propuesto *Ennegrecer al feminismo* para entender la relación entre racismo y sexismo *y Feminizar la lucha antiracista* para entender los efectos del racismo en las mujeres (Carneiro 2005).

Pero la ardua tarea que han tenido las afrodescendientes en América Latina y El Caribe ha sido la visibilización del racismo y sus efectos sobre las mujeres. Precisamente por la ideología del mestizaje, el racismo en la región se relaciona con experiencias como el apartheid de Africa del Sur o el segregacionismo racial de Estados Unidos, se presenta como una posibilidad de vivir armónicamente, lo que hace negar su sesgo racista.

En ese sentido, las feministas afrodescendientes han denunciado la falta de datos estadísticos e investigaciones desagregadas por raza y sexo, la segregación racial existente en los servicios públicos, han

[2] *"Ialodê"* es la forma brasileña para la palabra en lengua iorubá Ìyálóòde. Se refiere a mujeres emblemáticas y lideres políticas africanas. (Wernerk 2005)

evidenciado el carácter racial a la vez que sexista de la violencia hacia las mujeres negras e indígenas, la imagen estereotipada y violenta de las mujeres afros en los medios de comunicación, han analizado la forma en que la división sexual y racial del trabajo las ubica en esferas laborales menos valoradas y menos pagadas como el trabajo doméstico, las maquilas, el trabajo informal y el trabajo sexual, han denunciado cómo la "buena presencia" es un marcador racista y sexista que les impide entrar a ciertos trabajos, todo ello visto como secuelas del colonialismo y la esclavitud (Campbell y Careaga 2002).

A pesar de que no se ha profundizado lo suficiente en Latinoamérica, algunas lesbianas afrodescendientes hemos relacionado al racismo y el sexismo con la heterosexualidad como régimen político obligatorio, un régimen que elimina la autonomía de las mujeres en lo sexual, emocional, material y psicológico. Hemos analizado cómo todo ello tiene que ver con el muliculturalismo y las políticas del reconocimieno cultural tan en boga hoy día que empuja a construir una OTREDAD que por un lado permite demandar reconocimiento cultural al Estrado pero sin que se convierta en una identidad nacional hegemónica. Una otredad que mientras más cargada de autenticidad más puede convertirse en la mercancía para mostrarse y venderse desde el Estado multicultural y pluriétnico respaldado por las leyes del mercado y viceversa.

Una autenticidad que se sustenta fundamentalmente en las mujeres. Las ideologías racistas y nacionalistas están atadas a una ley de origen, o por sangre o por territorio, como forma de unirse a una colectividad que define fronteras entre un "nosotros" y un "ellos". Esta ley de origen se sustenta a través del matrimonio o en algunos casos en unión libre heterosexual. Es en este marco que a las mujeres se les pide lo que Amrita Chhacchi ha denominado "la carga de representación" (Chhachi, citada por Davis 2004). Ellas son las que son construidas para cargar la representación de la autenticidad, son las portadoras simbólicas de la identidad y el honor de la colectividad. Las mujeres deben tener comportamientos "apropiados", ropas "apropiadas" y movilidades "apropiadas".

Ello además tiene que ver con limitar a las mujeres a la esfera reproductiva que provee una relación heterosexual. Se asume que las mujeres son las que "paren el colectivo" (Davis 2004) al ser las reproductoras biológicas de la nación, que además deben siempre cuidar del producto de esa reproducción.

Algunas lesbianas afros también hemos colocado la relación entre racismo, heterosexualidad obligatoria con el fenómeno de la migración a través de la transnacionalización y transferencia de los servicios femeninos en este mundo global. La "feminización de la migración", está siendo un fenómeno que ha trasladado la energía femenina del Tercer mundo, en particular de las labores domésticas y el trabajo sexual, a países del Norte. Muchas mujeres se mantienen en condiciones de ilegalidad, ocultas en las paredes del hogar en el que trabajan o en el centro en donde ejercen la prostitución. Lo primero se debe a la histórica división sexual del trabajo, lo segundo, es la venta del cuerpo de las mujeres para satisfacción de los hombres, en este caso de hombres blancos europeos aunque no únicamente. En el fenómeno de la migración, el Estado nacional, el régimen heterosexual, el racismo y el clasismo están estrechamente ligados para reglamentar a las mujeres y condicionar su ciudadanía, Puedes ser ciudadana siempre que te cases con un hombre, condición importante para lograr un trabajo asalariado.

En fin, las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica postcolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo y lo han hecho, la mayoría, desde la práctica política.

Para finalizar quisiéramos hacer mención que a pesar de lo incipiente que es y del debate en torno a si existe un feminismo indígena en Latinoamérica, las indígenas desde sus prácticas han tenido también en los últimos tiempos una posición crítica y propositiva a nuevas formas de entender el entramado de poder en las sociedades latinoamericanas. Surgen como movimiento dentro de los movimientos mixtos de los años setenta fortaleciéndose en las décadas posteriores. La campaña continental de resistencia indígena negra y popular que se llevó a cabo en el 1992 frente a la conmemoración de los 500 años del llamado "Descubrimiento de América" hecha por los Estados y la Iglesia Católica, fue uno de los escenarios que permitió la aparición de este movimiento, no obstante antes ya había experiencias políticas.

Este feminismo ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades nacionales en las que vivían al mismo tiempo que cuestionan los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que las mantienen subordinadas. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha

marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política, cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo.

Sus luchas políticas se dirigen a varias direcciones: la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento cultura, por la redistribución económica, el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson 2006). Marta Sánchez Nestor, indígena amuga de México se posiciona desde el feminismo indígena:

> Quizás sea nuestra propia forma de pensar en el feminismo, pues si bien estamos de acuerdo en que el sistema en sí ha sido patriarcal, vemos también que en nuestra cosmovisión y concepción de estos temas polémicos, no ha sido una tarea absorber todo lo que se genera en el mundo mestizo. Nosotras vamos retomando todo lo que nutre nuestra lucha, y vamos dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, en algunos momentos nos unimos en voces, en eventos, en exigencias a quienes corresponde en este país o fuera de él, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas (Sánchez Nestor 2005, 48)

Estas perspectivas han abierto la posibilidad de ubicar las experiencias de las mujeres según las culturas y entender que el género no es una categoría estable y descontextualizada. A pesar de que aún desde los espacios académicos se representan a las mujeres indígenas solo como víctimas del patriarcado y de la fuerza del capital, como actoras políticas han tenido posiciones críticas y radicales que mucho aportan a la compresión de la colonialidad y a emprender procesos de descolonización del conocimiento.

Conclusión

De las tensiones que aún se mantienen en torno a los conceptos de postcolonialidad, colonialidad, etc., subrayemos una: muchas veces se produce desde un ejercicio meramente teórico, sin reconocer plenamente, o mínimamente, que es a partir de los movimientos y de las luchas sociales que se generó la práctica que luego es convertida en teoría. Desde la producción teórica, si bien se han abierto brechas a partir de un pensamiento crítico, estas no dejan de ser elitistas,

muchas veces androcéntricas y dominadas por blancos y blancas, mestizas y mestizos. Las propuestas de las mujeres, y más si estas son racializadas, han sido dejadas de lado y no valoradas en el ámbito académico.

Y esta situación se complejiza en estos tiempos de globalización neoliberal en donde las relaciones de poder no solo se extienden a los mercados capitalistas, sino también a todas las relaciones sociales. Hoy la alteridad, lo que se considera "diferente", "subalterno" desde posiciones multiculturalistas es también potable para el mercado y sigue siendo "materia prima" para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado, sino que sigue siendo patriarcal, además de racista.

Hoy la diferencia cultural, la multiculturalidad que parece ser un avance, sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. Las y los que se consideran el "otro", la "otra" se naturaliza, se homogeniza, en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello basado en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica.

El *Black Feminism*, el feminismo chicano, en Estados Unidos y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica, como otras propuestas de mujeres y feministas de La India, de Asía y Africa, son propuestas que complejizan el análisis del entramado de poder en las sociedades de hoy, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas. De allí han emergido análisis teóricos muy importantes, no sólo para el feminismo sino para las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber. Mi propuesta es que hay que reconocerlas para lograr una real descolonización del pensamiento y la práctica política feminista,

Bibliografía

Albert, C. 2003. *Mujer y Esclavitud.* Santo Domingo: Ediciones Indaasel.
Anzaldúa, G. 2004. Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En *Escalera la Karakola. Otras Inapropiables*. Madrid: Feminismos desde las Fronteras.

Barrios, L. 2000. Lembrando Lèlia Gonzales. En *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vên de longe. (orgs)* J. Wernerk, M. Mendonzca, E. White. Río de Janeiro: Pallas Editora.

Brath, A. 2004. Diferencia y diversificación. En: *Eskalera La Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Campbell, E. y G. Careaga (eds.). 2002. *Poderes Cuestionados. Sexismo y Racismo en América Latina.* San José : PUEG y Red de Mujeres afrocaribeñas y afrolatinoameriocanas, Diseño Editorial.

Carneiro, S. 2005. Ennegrecer al feminismo. En: *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe,* México: Fem-e-libros.

Cesaire, A. 2006, *Discurso sobre el Colonialismo.* Madrid: Akal Ediciones.

Clarke, C. 1988, El lesbianismo, un acto de resistencia. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. (eds.) C. Morraga y A. Castillo. San Francisco: Ism press.

Collins, P. 1998. La política del pensamiento feminista negro. En *¿Qué son los estudios de mujeres?* (Comps) M. Navarro, C. R. Stimpson. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Combahee River Collective. 1988, Una declaración feminista negra. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. (eds.) C. Morraga y A. Castillo. San Francisco: Ism press.

Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the Inter-section of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*. 139.

Curiel, O. 2005. Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras. En *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del Tercer Milenio.* Santo Domingo: INTEC.

Davis, A. Y. 2004, *Mujeres, raza y clase*, Akal Ediciones: Madrid.

Fanon, F. 2001. *Los condenados de la Tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.

Giacomoni, S. 1988. *Mulher Escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

Grosfoguel, R. 2006, Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema mundo y la producción de utopía desde la diferencia colonial. En *Discurso sobre el Colonialismo.* A. Césaire. Madrid: Akal Ediciones.

Masson, S. 2006. Globalización, neoracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del estudio de los movimientos sociales indígenas en México. Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Sociología. 6-9 de diciembre. Bogotá.

Mendoza, B. 2001, La desmitologización del mestizaje en Honduras. Mesoamérica 42. Diciembre. South Woodstock(Vermont): Plumsock Mesoamerican Studies.

Moraga, C. and G. Anzaldúa. 1981. *This bridge called mi back : writings by radical women of color*. Watertown (Massachussets) : Persephone Press. Versión en español: Moraga, C. y A. Castillo (eds.). 1988. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press-Editorial "ismo".

Mohanty,C. T. 1988. Under Western eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review.* 30: 60-88.

Mohanty, C. T. 2003. Under Western Eyes revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. In *Feminism Without Borders*. C.T Mohanty. 221-251. Durham/Londres: Duke University Press.

Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder y Clasificación social. *Journal of World System Research*. XI(2). Universidad de Santa Cruz.

Sánchez Nestor, M. 2005. Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas. En *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe.* México, Fem-e-libros.

Wernerck, J. 2005. De lalodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. En *Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe*. México, Fem-e-libros.